16e ANNÉE (2e SÉRIE). Nº 40. 4 OCTOBRE 1894.

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR : A. DENIS, Chanoine, ancien secrétaire général de l'Evêché de Langres | RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT, Ancien supérieur du Grand-Séminaire de Langres

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le chanoine DENIS, directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — En relisant pour la centième fois peut-être le magnifique chapitre VI de saint Jean, la promesse de la sainte Eucharistie, je retrouve comme les premières fois une difficulté d'interprétation qui n'a jamais été résolue pour moi. Cette difficulté ne concerne pas les versets 51 et suivants où Notre-Seigneur dit avec tant de clarté et avec tant d'instance que ce pain vivant est sa propre chair et le breuvage spirituel son propre sang. Elle porte sur les versets qui précèdent, depuis le 27e. Notre-Seigneur y parle à la fois de deux objets distincts, la foi et l'Eucharistie ; mais il les mélange de telle sorte que, même avec le secours des commentateurs, je n'arrive pas à distinguer avec certitude ce qui convient exclusivement à l'un ou à l'autre, ni à suivre d'une manière satisfaisante le développement de sa pensée. Je serais bien aise d'avoir une exposition qui m'aide à saisir le sens exact, la raison d'être et la portée des paroles de Notre-Seigneur. Quand il parle de la foi, faut-il entendre la foi en général ou la foi au mystère eucharistique ? Quand il se dit le pain vivant qui donne la vie au monde et qu'il demande aux Juifs de croire en lui, parle-t-il d'une manducation purement spirituelle par la foi, de telle sorte qu'il y ait deux manducations de cette nourriture céleste, l'une par la foi et purement spirituelle, l'autre sacramentelle ? S'il en est ainsi, comment faire dans le texte la division entre ce qui les concerne l'une et l'autre ?

R. — Il serait téméraire de notre part de promettre une explication qui réponde entièrement au désir exprimé dans la question et ne laisse place à aucun doute.

Ce qu'il y a d'important dans le chapitre au point de vue du dogme eucharistique, ce sont les déclarations finales de Notre-Seigneur où il revient six ou sept fois sur la réalité de sa chair et de son sang qu'il veut donner en nourriture aux hommes. Ces assertions catégoriques et tant de fois répétées ne permettent pas de restreindre la promesse à une manducation qui n'aurait lieu que par la foi. Cela suffit pour établir solidement le dogme de la présence réelle. Comme c'est là le point capital, on conçoit que les théologiens et les commentateurs aient attaché moins d'importance aux paroles précédentes et n'aient pas tenu à démêler ce qui ne s'appliquerait qu'à la foi et ce qui ne s'appliquerait qu'à la présence réelle et à la sainte communion. Mais il n'est pas sans intérêt de pénétrer, autant qu'il est possible, le sens des paroles de Notre-Seigneur.

I. *Objet du chapitre*

Pour y arriver plus sûrement, il est nécessaire de rappeler d'abord quel est l'objet du chapitre.

Quand on rapproche les dernières déclarations de Notre-Seigneur (52-59), sur la réalité de son corps et de son sang et sur la manducation réelle de cette nourriture céleste, de la promesse qu'il fait dès le début de donner aux hommes le pain qui demeure pour la vie éternelle (27), le véritable pain du ciel (32), on voit que l'objet principal de tout le chapitre est la sainte Eucharistie, que, d'une part, Notre-Seigneur promet d'instituer, que, d'autre part, les hommes devront manger pour avoir la vie éternelle.

Du côté de Notre-Seigneur, ce qu'il promet, ce qu'il donnera, c'est lui-même : « Je suis le pain de vie » (35, 48), « le pain vivant qui est descendu du ciel » par l'incarnation (51) ; c'est « sa chair » et « son sang » (52 et seqq.).

Ce don qu'il fera de lui-même, de sa chair et de son sang, ne pourra procurer la vie au monde qu'à la condition d'être mangé (50, 52, 54 et seqq.).

La manducation de la sainte Eucharistie exige des hommes trois choses : la première, qu'ils aillent à Notre-Seigneur qui promet de leur donner le pain de la vie éternelle ; or, c'est par la foi qu'ils iront à lui, qu'ils entreront dans son Eglise au sein de laquelle seule il aura préparé et distribuera cette nourriture céleste ; — la seconde, qu'ils reçoivent le sacrement qui contiendra son corps et son sang ; — la troisième, qu'ils accompagnent cette manducation sacramentelle des dispositions convenables qui, procédant de la foi en la présence réelle, peuvent être désignées par la foi.

Notre-Seigneur donnera donc le pain de vie ; mais les hommes devront, par la foi, l'aller chercher et le manger de la façon qui pourra les sauver. Avec cette explication nous comprenons pourquoi Notre-Seigneur parle, et de la réalité de sa chair et de son sang qu'il promet de donner en nourriture, et de la foi que doivent apporter les hommes comme condition nécessaire, soit pour recevoir le pain céleste, soit pour le prendre avec fruit. Et nous voyons que, malgré la différence qu'il y a entre la foi et la présence réelle, il n'y a pas néanmoins deux objets différents traités dans le chapitre, mais un seul objet total : la sainte communion.

II. *Analyse du chapitre*

Cette base posée, il nous faut entrer dans l'étude du texte. Mais ce serait se créer un grand travail et se jeter dans des difficultés insolubles que de prendre à part chaque verset et chaque expression, sans tenir compte de l'ensemble. L'ordre général du chapitre et la marche naturelle de l'entretien éclairent singulièrement les détails, qui, sans cela, seraient difficiles à comprendre. Commençons par cette étude d'ensemble.

Si Notre-Seigneur, qui n'agissait pas au hasard et conduisait les évènements, a préparé et accompli le miracle de la multiplication des pains racontée au commencement du chapitre (1-14), on peut, sans témérité, affirmer que son but était de faire naître l'occasion de promettre sa chair et son sang en nourriture, et de disposer déjà les esprits à bien accueillir cette promesse. Le miracle de la multiplication des pains y servait de plusieurs manières.

Il convenait admirablement comme figure et comme preuve du mystère de la sainte Eucharistie. Ce pain miraculeusement multiplié représentait merveilleusement bien le corps de Notre-Seigneur, nourriture surnaturelle se multipliant dans sa présence sacramentelle pour nourrir des multitudes infinies. Et ce miracle tangible garantissait la vérité d'une autre merveille où les sens auraient moins de part, mais dont la même toute-puissance attestait par avance la réalisation.

La multiplication des pains n'était pas moins utile pour disposer l'esprit des assistants à provoquer et à bien recevoir la promesse que Notre-Seigneur voulait leur faire.

D'abord elle les convainquait de la mission divine du Sauveur. Et dans le premier moment, sous la double influence du miracle opéré sous leurs yeux et de la grâce éclairant leurs âmes, ils le reconnaissaient pour le Messie : « Ces personnes donc, ayant vu le miracle que Jésus avait fait, disaient : C'est là vraiment le prophète qui doit venir dans le monde » (14). Nous aurons à constater qu'ils ne persévérèrent pas tous dans ce bon sentiment. Mais alors ils croyaient, et ainsi se réalisait en eux la première condition nécessaire pour qu'ils pussent recevoir la nourriture spirituelle qui leur était promise.

De plus elle ouvrait leurs esprits à la promesse elle-même que Notre-Seigneur devait leur faire. Elle leur rappelait la manne, cette autre nourriture divine tombée du ciel. Elle leur suggéra l'idée de demander à Notre-Seigneur une merveille semblable. Et justement Notre-Seigneur allait leur annoncer le vrai pain descendu du ciel, celui dont la manne n'était que la figure (31, 32).

Toutes choses étant ainsi préparées, Notre-Seigneur, qui voulait leur parler, leur inspira de le chercher et se montra à eux à Capharnaüm. Ils se rendirent à la synagogue (60) où s'engagea et se poursuivit ce mémorable entretien dans lequel le Sauveur leur découvrit petit à petit son grand dessein. Il ne les fit entrer dans cette révélation que pas à pas. Il paraissait les suivre seulement, ne faisant que répondre à leurs questions et dissiper leurs doutes. En réalité, c'était lui qui les conduisait, excitant leur curiosité et les mettant sur la voie du grand secret qu'il voulait leur dévoiler.

L'entretien se divise en quatre parties dans lesquelles Notre-Seigneur affirme une seule et même chose, savoir qu'il est lui-même le pain vivant qu'il donnera en nourriture, mais en se servant de formules qui croissent sans cesse de clarté et de précision pour répondre aux difficultés croissantes que ses auditeurs lui opposent.

I. Dans la première partie (26-40), Notre-Seigneur prend occasion de leur empressement à le chercher pour leur suggérer de travailler à se procurer la nourriture « qui demeure pour la vie « éternelle et que le Fils de l'homme leur don« nera » (27).

Cette promesse est encore bien indéterminée. Mais avant de leur livrer clairement le secret de son amour, le bon Sauveur les prépare à le recevoir en leur demandant de croire en lui. Il leur propose de faire quelquechose. — Quelle œuvre ? demandent les Juifs ? — « L'œuvre de Dieu est que vous croyiez en celui qu'il a envoyé » (27-29).

Les Juifs, à ce mot d'envoyé se rappellent Moïse et la manne. A Notre-Seigneur qui s'affirme comme Moïse l'envoyé de Dieu, ils demandent un miracle semblable. Celui de la multiplication des pains dont ils venaient d'être les témoins était inférieur à celui de la manne tombée du ciel pendant quarante années pour nourrir tout un peuple. Cinq mille hommes seulement avaient été rassasiés ; la chose n'était arrivée qu'une seule fois et la nourriture miraculeuse n'était pas tombée du ciel ; elle s'était seulement multipliée dans les mains de ceux qui la distribuaient.

Répondant à leur désir, Notre-Seigneur leur promet un pain supérieur à celui de Moïse, « le véritable pain du ciel, » celui qui donne la vie au monde (32, 33). Et quand les Juifs lui ont demandé de leur donner toujours ce pain (34), il est plus explicite et il leur dit clairement : « Je suis

le pain de vie, » sans toutefois leur expliquer encore de quelle manière. Mais il revient sur ce qu'il leur a signalé tout d'abord comme la condition à remplir par eux pour avoir part à la nourriture céleste, aller à lui et croire en lui : « Celui qui vient à moi n'aura point faim et celui qui croit en moi n'aura jamais soif » (35).

La demande des Juifs laissait percer un accent de doute. En rappelant Moïse et la manne, ils semblaient mettre le Sauveur au défi d'égaler le libérateur d'Israël. Sa réponse ne fit qu'accentuer leur défiance, comme nous le verrons bientôt. Aussi Notre-Seigneur leur reproche-t-il de ne pas croire encore malgré les preuves qu'il leur avait données de sa divine mission : « Vous m'avez vu, dit-il, et vous ne croyez point » (36). Il leur explique, à ce sujet, le mystère de la prédestination et de la grâce. Tous ceux que le Père donne au Fils, viennent au Fils par la foi et sont par lui conduits à la vie éternelle (37, 40).

Ainsi se termine la première partie de l'entretien interrompu par les murmures et les discussions auxquels se livre l'auditoire.

II. La seconde partie (41-52) nous montrera Notre-Seigneur plus affirmatif et plus explicite, les Juifs plus agités et moins croyants.

Ce qui excita leurs murmures, ce fut que Notre-Seigneur se disait le pain vivant descendu du ciel (41), en particulier qu'il se prétendait descendu du ciel (42) : ne connaissaient-ils pas son père et sa mère, Joseph et Marie ? Nazareth n'est pas éloigné de Capharnaüm. Et depuis le commencement de sa vie publique Notre-Seigneur paraît avoir pris domicile à Capharnaüm.

La difficulté soulevée ici par les Juifs n'avait d'autre but que de justifier à leurs yeux leur résistance à la foi qu'appuyait un assez grand nombre de preuves éclatantes. Notre-Seigneur leur reproche cette résistance en leur rappelant en quelques mots ce qu'il leur a déjà dit de la vocation divine à la foi et de la vie éternelle assurée à ceux qui croient en lui (44-47).

Puis il revient sur la parole qui a scandalisé ses auditeurs, et, bien loin de la retirer, il la formule dans les mêmes termes : « Je suis le pain de vie » (48). Il l'accentue davantage et, unissant les deux idées qui jusque-là paraissaient séparées, la foi par laquelle on arrive à la vie éternelle, et lui-même nourriture divine, il ajoute aux assertions précédentes que c'est par ce pain vivant descendu du ciel, qui est lui-même, qu'il donnera la vie éternelle à ceux qui croiront en lui : « Vos pères, dit-il, ont mangé la manne dans le désert et ils sont morts. Mais voici, ajouta-t-il en se désignant lui-même, le pain qui est descendu du ciel, afin que celui qui en mange ne meure point. Je suis le pain vivant qui suis descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement » (49-52). Et, pour ne laisser subsister aucun doute sur le sens de ses paroles, il ajouta ce mot qui fut pour les Juifs d'une désespérante précision : « Et le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde » (52).

III. Dans la première partie de l'entretien Notre-Seigneur s'était contenté de dire qu'il était « le pain de vie, » et il n'avait explicitement exigé de ses auditeurs que la foi en lui.

Dans la seconde, il venait de préciser doublement sa pensée : le pain de vie était sa propre chair qu'il promettait en nourriture, et il exigeait la manducation de sa chair. Pour ses auditeurs le scandale allait croissant. Notre-Seigneur allait y mettre le comble.

« Les Juifs donc disputaient entre eux, disant : Comment celui-ci peut-il nous donner sa chair à manger ? »

Pour répondre à cette question et leur enlever toute espèce de doute, Notre-Seigneur répète jusqu'à six fois en termes exprès, tous de la plus absolue précision, ce qu'il leur a dit précédemment et dont ils sont si fort scandalisés, savoir qu'il donnerait sa chair à manger et son sang à boire. Tel est l'objet de la troisième partie sur laquelle il serait superflu de s'étendre (52-59).

IV. La quatrième et dernière partie confirme d'une autre manière les assertions du Sauveur.

Beaucoup de ses disciples disent : « Ces paroles sont dures, et qui peut les écouter ? » Notre-Seigneur répond à leurs murmures en ajoutant une difficulté nouvelle à celles qui les révoltaient déjà : « Cela vous scandalise ? Et quand vous aurez vu le Fils de l'homme remonter là où il était d'abord ? » (62-63). S'il leur paraissait impossible de se nourrir de sa chair encore mortelle, comment croiraient-ils pouvoir le faire quand elle serait glorifiée par son ascension ?

Ce qui les empêchait de croire à la promesse du Sauveur, c'était leur manière charnelle d'entendre les choses.

« C'est l'esprit qui vivifie ; la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie » (64).

Notre-Seigneur revient encore une fois sur l'indisposition de ceux de ses disciples qui refusaient de croire, et parmi eux celui qui devait le trahir. Beaucoup de ses disciples l'abandonnèrent pour ne plus le suivre (67). Il demanda à ses apôtres si eux aussi n'allaient pas le quitter. Simon Pierre répond pour tous en protestant de sa foi et de son attachement. Notre-Seigneur termine en annonçant explicitement la trahison de l'un des douze qu'il ne nomme pas, mais que saint Jean désigne par son nom.

Tel est l'ensemble du chapitre. Il y règne une parfaite unité. L'objet unique en est la promesse de la sainte Eucharistie dans laquelle le Sauveur donnera sa chair à manger et son sang à boire. Mais pour y avoir part la foi est nécessaire, et comme disposition précédente par laquelle on aille à lui, et comme disposition concomitante par laquelle on reçoive comme il convient cette nourriture spirituelle.

III. *Explication détaillée*

Nous pouvons maintenant aborder la question de détail et fixer l'interprétation des textes particuliers. Nous suivrons l'ordre des versets.

V. 27 : *Operamini non cibum qui perit, sed qui permanet in vitam æternam, quem Filius hominis dabit vobis.*

Dès ce début Notre-Seigneur exprime les deux idées qui seront constamment liées dans tout le cours de l'entretien, savoir : ce que les auditeurs doivent faire et ce que Notre-Seigneur leur promet ; leur œuvre et la sienne ; la foi dont il leur parlera bientôt explicitement, et sa présence réelle dans l'Eucharistie sur laquelle il insistera.

Hunc enim Pater signavit Deus : Par ces mots Notre-Seigneur confirme l'une et l'autre partie de sa proposition précédente. Les auditeurs doivent faire ce qu'il leur demande parce qu'il est l'envoyé du Père, marqué de son sceau, par la nature divine unie en lui à la nature humaine, par la reconnaissance solennelle que le Père a faite de lui au moment de son baptême, et par les miracles qu'il lui a donné d'opérer. La même raison et les mêmes preuves garantissent la vérité de la promesse qu'il leur fait d'une nourriture qui demeure pour la vie éternelle.

V. 28, 29 : *Dixerunt ergo ad eum : Quid faciemus ut operemur opera Dei ? — Respondit Jesus et dixit eis : Hoc est opus Dei, ut credatis in eum quem misit ille.*

La question des Juifs ne porte que sur le premier point, sur l'œuvre que Notre-Seigneur leur demande. Il leur répond que cette œuvre est de croire en lui. Qu'il s'agisse de la foi surnaturelle, il n'est pas possible d'en douter, surtout si l'on tient compte de ce qui est dit un peu plus loin de la grâce à laquelle elle doit son existence. Mais quel est l'objet de cette foi qu'exige ici Notre-Seigneur ? Est-ce seulement le mystère eucharistique ? Est-ce sa seule mission divine ? Est-ce, avec sa mission divine, l'ensemble de tous les dogmes enseignés par lui, y compris celui de la présence réelle et de tous les devoirs qui en découlent ?

Les paroles de Notre-Seigneur au sujet de cette foi sont générales. Elles ne supposent et ne permettent aucune restriction. Il demande qu'on croie en lui, c'est-à-dire à sa personne comme étant l'envoyé de Dieu et par conséquent à tout ce qu'il enseignera de la part de Dieu. Toute la révélation chrétienne est contenue dans cette adhésion de foi à sa personne, sa mission divine et ses enseignements, les dogmes et les préceptes ; c'est l'objet de la foi dans toute son étendue.

Il faut d'ailleurs qu'il en soit ainsi. La foi est une par son objet formel qui est la révélation divine : on ne peut vraiment croire une vérité révélée qu'on ne ne les croie toutes en principe.

Mais, si la foi exigée doit être universelle, un objet spécial en est alors proposé aux Juifs, savoir la manducation réelle de son corps et de son sang comme nourriture spirituelle. Pour y croire, il faut avant tout avoir la foi en celui qui l'annonce et cette foi emporte tout le reste comme conséquence. Pour Notre-Seigneur et pour les Juifs, ce qui est en cause, c'est la mission même de Notre-Seigneur. Notre-Seigneur veut que les Juifs croient en lui. Les Juifs y répugnent et un certain nombre finissent par s'y refuser. Mais la lutte s'engage sur un seul objet, sur la promesse de la manducation réelle du corps et du sang du Sauveur. Nous le voyons, entre autres indices, par la question que les Juifs posent sur le champ à Notre-Seigneur et par sa réponse :

V. 30-52 : *Dixerunt ergo ei : Quod ergo tu facis signum, ut videamus et credamus tibi ? Patres nostri manducaverunt manna in deserto, sicut scriptum est : Panem de cœlo dedit eis manducare.*

Dixit ergo eis Jesus : Amen, amen dico vobis : non Moyses dedit vobis panem de cœlo, sed Pater meus dat vobis panem de cœlo verum. Panis enim Dei est, qui de cœlo descendit et dat vitam mundo.

Dixerunt ergo ad eum : Domine semper da nobis panem hunc.

Dixit autem Jesus : Ego sum panis vitæ. Qui venit ad me, non esuriet, et qui credit in me, non sitiet unquam.

En quel sens Notre-Seigneur déclare-t-il ici qu'il est le pain vivant ? Est-ce au même sens que dans la fin du chapitre, par sa chair qu'il donnera en nourriture ? Ou n'est-ce pas plutôt par sa doctrine à laquelle nous devons nous attacher par la foi ? Ce dernier sens ne serait-il pas indiqué par les paroles mêmes de Notre-Seigneur, par celles que nous venons de transcrire : « Qui venit ad me non esuriet et qui credit in me non sitiet unquam ? » — « Venir à lui » et « croire en lui » sont deux expressions synonymes comme il ressort du parallélisme des deux membres de phrase.

Cette interprétation ne pourrait-elle encore s'appuyer sur les cinq versets suivants où il n'est question que de la foi ? Savoir :

De son absence dans le cœur des Juifs : *Sed dixi vobis, quia et vidistis me, et non creditis ;*

De son principe qui est la grâce divine : *Omne quod dat mihi Pater, ad me veniet ;*

Du médiateur par lequel s'exécute la volonté du Père : *Et eum qui venit ad me, non ejiciam foras. Quia descendi de cœlo, ut faciam voluntatem ejus qui misit me. Hœc est autem voluntas Patris qui misit me : ut omnis qui videt Filium et credit in eum habeat vitam æternam et ego resuscitabo eum in novissimo die.*

Ces développements, qui portent tous sur la foi, ne doivent-ils pas être considérés comme une détermination du mot qui précède : « Ego sum panis vitæ, » et ne nous obligent-ils pas à l'interpréter dans ce sens que là Notre-Seigneur se donne comme le pain vivant par sa doctrine et non point par la sainte communion ?

Cette interprétation ne reçoit-elle pas encore une nouvelle force de la réponse que fait Notre-Seigneur aux murmures des Juifs ?

Murmurabant ergo Judæi de illo, quia dixisset : Ego sum panis vivus qui de cœlo descendi, et dicebant : Nonne hic est Jesus, filius Joseph, cujus nos novimus patrem et matrem ? Quomodo ergo dixit hic : quia de cœlo descendi ?

Respondit ergo Jesus et dixit eis : Nolite murmurare in invicem. Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me traxerit eum : et ego resuscitabo eum in novissimo die. Est scriptum in prophetis : Et erunt omnes docibiles Dei. Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me. Non quia Patrem vidit quisquam, nisi is qui est a Deo, vidit Patrem. Amen, amen dico vobis : qui credit in me habet vitam æternam.

C'est toujours de la foi que parle Notre-Seigneur. Pas un mot jusque-là qui indique la manducation de sa chair. N'est-ce pas la preuve évidente que tout ce qui précède ne concerne que la foi ?

Ces raisons sont spécieuses ; mais elles n'ont aucune solidité. Nous allons le faire voir.

Pour avoir le vrai sens de la réponse faite par Notre-Seigneur aux murmures des Juifs, il ne faut pas la tronquer. Il faut la prendre dans toute son étendue. Or, cette réponse ne se borne pas aux développements sur la foi qu'il réclame de ses auditeurs, mais elle se poursuit par l'affirmation la plus catégorique au sujet de sa chair qu'il doit donner en nourriture. Il poursuit en effet en reprenant le mot même qui a excité leurs murmures ; et il y insiste jusqu'à trois fois : une première fois en le rappelant simplement :

Ego sum panis vitæ : qu'on veuille bien se rappeler que c'est, en propres termes, l'affirmation qui précède les développements sur la foi et que, conséquemment, ce qu'il va dire sera l'explication littérale de cette affirmation.

Une seconde fois, en reprenant la comparaison déjà formulée entre la manne ancienne et le nouveau pain de vie :

Patres vestri manducaverunt manna in deserto, et mortui sunt. Hic est panis de cœlo descendens ; ut si quis ex ipso manducaverit, non moriatur.

Une troisième fois, en accentuant davantage encore son affirmation et en disant explicitement qu'il est le pain vivant par sa chair donnée en nourriture :

Ego sum panis vivus, qui de cœlo descendi. Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in æternum ; et panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita.

Telle est, d'après Notre-Seigneur lui-même, la vraie et unique interprétation de la parole rapportée au v° 35 : *Ego sum panis vitæ.*

Mais alors, que font dans l'intervalle ces reproches, ces explications, ces expositions théologiques sur la foi ?

Elles répondent aux murmures et aux dispositions intérieures des Juifs. La promesse de Notre-Seigneur les avait heurtés dès le principe, avant même d'être formulée en termes précis. Elle devait les heurter davantage quand elle le serait de manière à ne laisser possible aucun doute. Notre-Seigneur, désireux comme il l'était de leur assentiment, et restant dans les termes mêmes où il leur avait tout d'abord ouvert sa pensée, insiste sur la foi, parce que, sans leur foi, sa promesse, très utile aux siècles futurs, serait perdue pour eux. Il les presse donc de lui accorder leur foi, en leur mettant devant les yeux que c'est un don de Dieu, qu'ils peuvent demander, et en même temps un acte personnel qu'ils doivent produire, puisque, Dieu les appelant, ils doivent venir.

Ce n'est qu'après les avoir ainsi préparés qu'il leur explique sa pensée sur la promesse qui les trouble.

Ainsi donc, nous trouvons, dans les développements au sujet de la foi (v. 35-47), l'explication détaillée du premier mot par lequel Notre-Seigneur ouvrit l'entretien : « Operamini ; » et dans ce qui regarde la manducation de sa chair, le commentaire de la première formule de sa promesse : « Cibum... qui permanet in vitam æternam, quam Filius hominis dabit vobis » (27).

Nous avons dit dès le principe comment ces deux ordres d'idées s'unissent pour ne composer qu'un seul et même objet total, la foi étant nécessaire pour entendre avec fruit la promesse et pour en bénéficier, et la promesse étant le point particulier sur lequel Notre-Seigneur demandait à être cru d'une foi qui devait s'étendre à toute vérité révélée. On peut facilement distinguer les passages concernant la foi de ceux qui concernent la manducation de la chair du Sauveur. Mais l'union étroite qu'ont ces deux objets dans la pensée et dans les paroles de Notre-Seigneur ne permet pas de les séparer.

Un autre aspect intéressant à faire ressortir, c'est que l'union des deux ordres d'affirmations n'enlève à aucune son universalité et son caractère absolu ; il n'en résulte aucune restriction. C'est à la promesse de la manducation de sa chair que Notre-Seigneur veut attirer la croyance des Juifs qui l'entendent ; mais la foi qu'il leur demande est la foi universelle, à sa mission d'abord, ensuite à tout ce qu'il leur enseignera en vertu de cette mission : tel est en effet le sens de cette parole « croire en lui. » — Sans la foi en lui, la manducation de sa chair ne saurait être profitable ; le désir n'en viendra même pas à l'esprit des incrédules. Mais l'absence de foi chez les hommes n'empêchera pas la promesse d'être absolue dans tous les sens. Malgré l'incrédulité de ses auditeurs, Notre-Seigneur promet sans condition ; il promet sa chair en nourriture et son sang en breuvage ; ce qu'il a promis, il le donnera ; et ce qu'il aura ainsi donné, il ne sera au pouvoir d'aucun genre d'incrédulité ou d'impiété de faire que ce ne soit toujours le corps et le sang du Fils de Dieu : jusque sur la langue des communiants sacrilèges,

sous la main et sous les pieds des profanateurs, les espèces sacramentelles dans lesquelles Notre-Seigneur aura mis son humanité contiendront le vrai corps et le vrai sang de Notre-Seigneur. Nous en avons l'assurance dans les versets suivants :

V. 53-60 : *Litigabant ergo Judæi ad invicem, dicentes : Quomodo potest hic nobis carnem suam dare ad manducandum ?*

Bien loin de détourner Notre-Seigneur de son projet, ces disputes soulevées par l'incrédulité semblent l'exciter à l'affirmer plus énergiquement :

Dixit ergo eis Jesus : Amen, amen dico vobis: Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam æternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die. Caro enim mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus. Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo. Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem, et qui manducat me, vivet propter me.

Non sicut manducaverunt patres vestri manna, et mortui sunt. Qui manducat hunc panem vivet in æternum.

Notre-Seigneur ne pouvait être plus absolu sur l'objet de la promesse : sa chair à manger et son sang à boire.

A côté de cette nourriture promise et par son moyen, Notre-Seigneur assure à ceux qui la prendront, la vie éternelle : d'abord sous forme négative : « Nisi manducaveritis... non habebitis vitam in vobis; » puis sous forme positive : « Qui manducat... habet vitam æternam et ego resuscitabo eum in novissimo die. » Cette vie commencera dès ce monde par l'union qu'établira la sainte Eucharistie entre le communiant et Notre-Seigneur : « In me manet, et ego in illo; » et par l'influence qu'exercera Notre-Seigneur sur sa vie et ses actions : « Et ipse vivet propter me. » Enfin cette nourriture est mise au dessus de la manne qui n'a pas empêché les Hébreux de subir la mort temporelle ; la chair de Notre-Seigneur communique la vie éternelle : « Non sicut manducaverunt Patres vestri manna, et mortui sunt; qui manducat hunc panem, vivet in æternum. »

Il en est ici de la vie, et de la vie éternelle comme de la foi. C'est une idée qui apparaît dès le commencement de l'entretien, s'y retrouve sans cesse et va se développant jusqu'à la fin.

Dès le premier mot Notre-Seigneur avait voulu élever l'esprit des Juifs de la nourriture périssable, quoique miraculeuse, des pains multipliés, à l'idée d'une nourriture immortelle qui communiquerait la vie éternelle : « Operamini non cibum qui perit, sed qui permanet in vitam æternam » (27).

Quand les Juifs lui demandent un prodige semblable à celui de la manne, il répète que le pain qu'il promet est celui qui donne la vie au monde (33).

A quatre reprises (39, 40, 44, 47) il assure la vie éternelle à la foi, mais à la foi se rapportant spécialement au mystère eucharistique, ainsi que nous l'avons expliqué plus haut.

En reprenant cette idée de la vie éternelle et en l'attachant indissolublement à la manducation de sa chair et de son sang, il ne faisait que préciser et développer sa pensée première et constante.

La vie promise par Notre-Seigneur à ceux qui mangeraient sa chair et boiraient son sang, n'était pas la vie corporelle présente, puisqu'il dit qu'il les ressuscitera au dernier jour. Il ne peut les ressusciter que s'ils sont morts préalablement. La communion n'empêchera donc pas les hommes de subir la mort corporelle. Cette vie est donc la vie spirituelle qui, commencée dès cette vie par la foi et les sacrements, spécialement par la sainte communion, se continuera pendant l'éternité entière.

Nous avons maintenant au complet la pensée de Notre-Seigneur.

Il demande à ses auditeurs de travailler, « operamini, » par la foi en lui, à se procurer une nourriture supérieure à celle que Moïse fit descendre du ciel dans le désert, laquelle ne put conserver aux Juifs même la vie corporelle, ni leur communiquer la vie éternelle, tandis que cette nourriture nouvelle doit produire la vie spirituelle pour cette vie et pour l'autre et assurer au corps lui-même l'immortalité par la résurrection. Cette nourriture, il promet de la leur donner, et il la leur fait connaître : c'est sa chair à manger et son sang à boire.

Beaucoup de ses disciples ne purent se résoudre à croire ce que Notre-Seigneur venait de leur révéler.

V. 61 : *Multi ergo audientes ex discipulis ejus, dixerunt : Durus est hic sermo, et quis potest eum audire ?*

Le Sauveur augmente encore leur scandale par une impossibilité nouvelle :

V. 62, 63 : *Sciens autem Jesus apud semetipsum quod murmurarent de hoc discipuli ejus, dixit eis : Hoc vos scandalizat? Si ergo videritis Filium hominis ascendentem ubi erat prius ?*

Notre-Seigneur s'adressait ici à ses disciples ; le mot dont il se sert, « ascendentem, » en grec, ἀναβαίνοντα, est au présent : on ne peut douter qu'il ne fasse allusion à son ascension dont les disciples restés fidèles devaient être les témoins.

S'il ne lève pas le scandale, il l'explique :

V. 64-66 : *Spiritus est qui vivificat; caro non prodest quidquam. Verba quæ ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt. Sed sunt quidam ex vobis qui non credunt. Sciebat enim ab initio Jesus qui essent non credentes, et quis traditurus esset eum. Et dicebat : Propterea dixi vobis, quia nemo potest venire ad me, nisi fuerit ei datum a Patre meo.*

Cette explication de l'incrédulité des Juifs comprend deux parties : nous passons sous silence la

parenthèse insérée par l'évangéliste au sujet de ceux qui ne croyaient pas, et en particulier de Judas le traître.

La première partie exprime la cause prise du côté des Juifs : leur manière charnelle d'entendre les paroles du Sauveur. La seconde la prend du côté de Dieu : l'absence de la grâce spéciale sans laquelle personne ne croira. Chacune de ces causes est importante à étudier. On a abusé des termes dans lesquels Notre-Seigneur a formulé la première pour essayer d'amoindrir et de changer le sens des déclarations si précises de Notre-Seigneur au sujet de la manducation de sa chair. On a aussi abusé de ce qu'il dit de la grâce nécessaire à la foi pour prétendre que, la foi ne dépendant pas de nous, les incrédules sont excusables de ne pas croire. Mettons les choses au vrai point de vue.

a) La première cause de l'incrédulité des Juifs, c'est leur manière charnelle d'entendre les paroles de Notre-Seigneur, ce qu'il formule en disant : « C'est l'esprit qui vivifie ; la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites, sont esprit et vie. » La chair dont parle ici Notre-Seigneur, est-elle sa propre chair, cette chair dont il vient de dire qu'elle donne la vie au monde ? Ce serait une contradiction évidente et inexplicable. Les assertions tant de fois répétées de Notre-Seigneur ne seraient qu'une odieuse mystification.

La « chair » ou « la chair et le sang » sont des expressions en usage chez les Juifs pour désigner la nature, les pensées et les sentiments naturels bons ou mauvais, mais ne s'élevant pas au-dessus du niveau des choses de l'ordre naturel. C'est dans ce sens que Notre-Seigneur félicitant saint Pierre de sa confession lui dit que ce n'est ni la chair ni le sang qui lui ont révélé sa divinité (Matth. XVI, 17) ; que saint Paul dit qu'il n'a écouté ni la chair ni le sang (Gal. I, 16) ; que saint Jean dit que les fils de Dieu ne sont pas issus de la volonté de la chair (Joan. I, 13) ; que saint Paul dit que la prudence de la chair est une mort et que la sagesse de la chair est l'ennemie de Dieu (Rom. VIII, 6, 7).

Par contre, l' « esprit » désigne tout ce qui relève de l'action surnaturelle de Dieu, soit dans l'ordre des choses à croire, soit dans l'ordre des choses à faire, soit dans le genre des miracles et des prophéties. Ce ne sont pas les seules significations de cette expression, mais celles seulement que prend le mot « esprit » quand il est opposé à « chair. » Comme ce mot est important à bien connaître, non pas seulement en vue de l'interprétation du passage évangélique que nous étudions, il ne sera pas inutile d'en exposer et d'en synthétiser les divers sens.

La première signification de l'expression grecque, πνεῦμα, latine *spiritus*, est celle de « souffle » ou « haleine. » De cette signification primitive dérivent deux autres classes de significations : celle d' « esprit » qui désigne, et l'âme de l'homme, et les êtres purement spirituels, et Dieu, soit dans sa nature, soit dans sa troisième personne ; et celle de « vent » et d' « impulsion » physique ou morale ; dans ce dernier cas, c'est l' « inspiration. »

Cette *impulsion* dans l'ordre moral ou *inspiration*, peut venir à l'homme, ou de son âme propre, ou des purs esprits, bons ou mauvais, ou de Dieu. C'est dans le premier sens que Notre-Seigneur reprenant vivement Jacques et Jean qui proposaient de faire tomber le feu du ciel sur les Samaritains, leur disait : « Nescitis cujus spiritus estis. » L'inspiration de Dieu ou des bons anges est celle qui est le plus ordinairement désignée par le mot *spiritus* ; les exemples en sont nombreux ; c'est dans ce sens que Notre-Seigneur nous assure que Dieu accordera un *esprit bon* à ceux qui le demanderont (Luc, XI, 13). Que le mot d' « esprit » puisse désigner les inspirations mauvaises, nous le voyons par la première épître de saint Jean qui nous recommande de ne pas croire à tout *esprit*, c'est-à-dire à toute *inspiration*, mais de mettre à l'épreuve ces *esprits* ou *inspirations* pour reconnaître ce qui vient de Dieu pour le retenir et rejeter le reste (1 Joan. IV, 1 et seqq.).

Quand l'inspiration vient de Dieu immédiatement ou par le ministère des bons anges, c'est l'effet d'une action de Dieu en tant qu'il est esprit et auteur de tout mouvement, mais plus particulièrement de tout mouvement bon et surnaturel. Cette action est commune aux trois Personnes divines comme toute opération *ad extra* ; mais elle est appropriée à la Personne de l'Esprit-Saint. Entre l'effet produit dans l'homme par l'action surnaturelle de Dieu ou de l'Esprit-Saint et la cause qui la produit, il y a l'union la plus intime. L'effet, c'est-à-dire l'impulsion surnaturelle produite dans l'homme par l'Esprit-Saint, et la cause qui est l'Esprit-Saint lui-même, sont souvent désignés ensemble par le même mot « spiritus, » de telle sorte qu'il est difficile de séparer toujours ce qui doit s'entendre de l'effet et ce qui doit s'entendre de la cause. Cette remarque trouve son application particulièrement dans ce que saint Paul dit des dons de l'Esprit-Saint (1 Cor. XI, XIV passim) et dans un passage de l'Epître aux Romains dont nous aurons à nous occuper.

Le mot *spiritus* peut donc désigner tout un ensemble de choses qui se tiennent par le côté surnaturel et divin. Le sens particulier qu'il revêt demande à être déterminé par l'objet et par le contexte. Pour le texte que nous avons à expliquer, il est nécessaire de fixer le sens qu'il revêt quand il est opposé à *caro*.

Un des passages les plus intéressants à ce point de vue, c'est le verset suivant de l'Epître aux Galates : « Sed quomodo tunc is qui secundum *carnem* natus fuerat, persequebatur eum qui secundum *spiritum* : ita et nunc » (Gal. IV, 29). L'apôtre parle ici d'Isaac et d'Ismael. Ismael est dit *né selon la chair* et Isaac *né selon l'esprit*. La naissance d'Ismael n'avait rien que de naturel. Celle d'Isaac avait été un miracle opéré pour l'ac-

complissement des promesses divines : ce qui nous oblige à interpréter ainsi *secundum spiritum,* c'est le verset précédent où il est dit que nous sommes selon le type d'Isaac, les *fils de la promesse ;* c'est donc parce qu'Isaac était le *fils de la promesse* qu'il était né *selon l'esprit.*

Un autre passage plus important encore est celui de l'Epître aux Romains où l'apôtre met en opposition la vie selon la chair et la vie selon l'esprit, marcher selon la chair et marcher selon l'esprit, la prudence de la chair et la prudence de l'esprit (Rom. VIII, 1-17). En considérant de près ce long passage, on voit que vivre selon l'esprit, c'est vivre de la vie de la grâce ; être dans l'esprit et non dans la chair, c'est être sorti de la vie du péché et être établi dans la grâce ; c'est être dans le Christ, c'est avoir en soi l'inhabitation de l'Esprit-Saint ; c'est, en un mot, vivre de la vie surnaturelle (Cf. Rom. VIII, 1, 2, 9, 11, 14).

Les autres passages où l' « esprit » et la « chair » sont mis en regard nous fourniraient des données semblables. Nous pouvons donc conclure que la « chair » désigne la nature avec ses faiblesses, ses penchants et ses vices ; l' « esprit, » l'influence surnaturelle de Dieu et la vie surnaturelle de l'homme avec tout ce qui se rattache à l'un et à l'autre. L'application de ces expressions à un objet déterminé peut en faire varier le sens dans les limites que nous avons tracées.

Quand Notre-Seigneur dit aux Capharnaïtes : *Spiritus est qui vivificat : caro non prodest quidquam. Verba quæ ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt.*

Il leur dit équivalemment : Ne comprenez pas mes paroles au sens grossier et répugnant dans lequel vous les entendez ; mais au sens surnaturel et divin où je les entends moi-même. Les Capharnaïtes, en effet, mettaient un sens purement charnel dans leurs propres paroles et entendaient dans un sens charnel et grossier celles de Notre-Seigneur.

Quand ils se souvinrent de la manne et qu'ils proposèrent à Notre-Seigneur de faire un prodige semblable, ils n'élevaient pas leur pensée au-dessus d'une nourriture corporelle. Et quand Notre-Seigneur leur eut répondu que le vrai pain vivant que le Père leur donnera est le pain de Dieu descendu du ciel, le pain qui donne la vie au monde, ils pensèrent avoir bientôt le pain qui rendrait leurs corps immortels.

Mais Notre-Seigneur leur ayant dit : « Je suis le pain de la vie » (35), ils éprouvèrent une double répugnance à croire, parce qu'ils entendaient charnellement deux paroles de Notre-Seigneur : — la première, qu'il fût descendu du ciel : ils connaissaient, *selon la chair,* Joseph son père et Marie sa mère (42) ; mais ils ignoraient un mystère que *l'esprit* leur eût bientôt révélé, s'ils eussent accepté d'entendre les paroles de Notre-Seigneur *selon l'esprit ;* — la seconde, que Notre-Seigneur pût leur servir, *selon la chair,* de nourriture corporelle pour conserver la vie de leurs corps, tandis que Notre-Seigneur leur promettait d'être *selon l'esprit,* par un miracle supérieur à celui de la manne, la nourriture de leurs âmes.

Cette dernière méprise augmenta encore quand Notre-Seigneur ne se contenta plus de leur dire qu'il était lui-même le pain vivant, mais qu'il détermina davantage sa promesse et leur parla explicitement de sa chair à manger (52). Raisonnant *selon la chair,* ils trouvèrent trop dur d'admettre que Notre-Seigneur leur servit sa chair découpée et préparée comme une viande ordinaire et qu'ils eussent à la broyer sous leurs dents (61). Mais s'ils eussent accepté ces paroles de Notre-Seigneur *selon l'esprit,* c'est-à-dire avec foi en sa mission divine qu'il leur avait prouvée de tant de manières, avec confiance en sa puissance qu'il venait encore de révéler par la multiplication des pains, ils auraient su au moment convenable que la chair même de Notre-Seigneur serait servie et mangée non pas *selon la chair,* c'est-à-dire dans son état naturel et à la façon des viandes communes, mais *selon l'esprit,* c'est-à-dire dans un état miraculeux où cette chair multipliée comme l'avaient été les pains au désert et d'une manière encore plus parfaite, serait mangée sous les apparences du pain ordinaire, sans être endommagée ni détruite. Ils auraient appris encore que cette nourriture n'opèrerait pas *selon la chair,* à la façon de la nourriture ordinaire, qui par la digestion reconforte les corps et entretient la vie de la *chair,* mais *selon l'esprit,* c'est-à-dire, par la manducation sacramentelle sur l'âme du communiant pour lui communiquer la vie de *l'esprit.*

En acceptant tout d'abord la promesse de Notre-Seigneur, en recevant plus tard le don, non pas *selon la chair,* mais *selon l'esprit,* ils auraient eu part à la vie spirituelle que Notre-Seigneur devait procurer au monde par le moyen de sa véritable chair, mangée véritablement, non pas charnellement mais spirituellement, substantiellement mais sous les voiles du sacrement. Car « c'est l'esprit qui vivifie ; la chair ne sert de rien » (64). Entendue charnellement, la promesse est faussée ; elle répugne ; elle ne sert de rien à qui lui donne ce sens. Le sacrement lui-même reçu charnellement, c'est-à-dire, à la façon d'une nourriture ordinaire ne saurait produire ses effets : il est sans utilité. Pour être utile, la promesse, qui est spirituelle, c'est-à-dire surnaturelle, doit être spirituellement acceptée par la foi surnaturelle ; et le sacrement eucharistique doit être reçu spirituellement, c'est-à-dire, avec la foi surnaturelle et les autres vertus qui en découlent, le respect, l'espérance et l'amour. Ainsi les paroles de Notre-Seigneur sont véritablement *esprit et vie* pour ceux qui les entendent et les accueillent : *Verba quæ ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt* (64).

b) Par cette explication nous revenons tout naturellement à la foi, à sa nécessité, et aussi au reproche que fait constamment Notre-Seigneur à ses auditeurs de ne pas croire en lui : *Sed sunt*

quidam ex vobis qui non credunt. A ce sujet, le Sauveur va nous donner la seconde explication de l'incrédulité des Capharnaïtes. La première était leur manière charnelle d'entendre les paroles de Notre-Seigneur. La seconde était l'absence de la grâce spéciale sans laquelle personne ne croira : *Et dicebat : Propterea dixi vobis, quia nemo potest venire ad me, nisi fuerit ei datum a Patre meo* (66).

Deux fois déjà Notre-Seigneur avait affirmé la nécessité d'une grâce spéciale pour croire : une première fois, sous forme positive : « Tout ce que mon Père me donne viendra à moi, et celui qui vient à moi, je ne le rejetterai point » (37) ; une seconde fois, sous forme négative : « Personne ne peut venir à moi, si le Père, qui m'a envoyé, ne l'attire » (44). C'est sous cette dernière forme, la plus absolue des deux, qu'il la répète : « C'est pourquoi je vous ai dit que nul ne peut venir à moi s'il ne lui est donné par mon Père » (66). Pourquoi insiste-t-il tant sur cette raison de l'incrédulité de beaucoup de ses auditeurs? Et comment doit-on la comprendre?

Trois idées bien différentes peuvent se présenter à l'esprit comme réponse à la première de ces questions :

Ou bien Notre-Seigneur a voulu excuser l'incrédulité de ses auditeurs, en faisant remonter plus haut la cause première de leur indisposition : cette attention de sa part serait une prévenance de sa charité et un moyen de les apaiser.

Ou bien il a voulu marquer cette incrédulité du sceau de la réprobation en faisant voir dans leur incrédulité l'exécution du terrible jugement de Dieu qui, ne les attirant pas efficacement, les laisse dans la réprobation : ce serait, de la part de Notre-Seigneur, leur interdire tout espoir.

Ou bien il a voulu, en leur indiquant d'où leur viendra la grâce de la foi, les exciter à la demander.

La première de ces solutions fausse les notions que nous devons avoir de la grâce, de sa distribution à tous les hommes et à chacun d'eux en particulier, et de la responsabilité encourue par ceux qui repoussent la foi. Quelle que soit l'opinion que l'on admette sur la nature de la grâce efficace, on doit admettre, avec l'enseignement universel et certain de l'Eglise, que Dieu accorde à tous les hommes les grâces à l'aide desquelles ils peuvent croire et faire leur salut, et que s'ils refusent de croire quand la foi leur est suffisamment proposée, comme dans le cas présent, c'est qu'ils ont opposé aux avances de Dieu une résistance coupable. L'excuse reposerait sur une fausseté et nous induirait en erreur.

La seconde solution ne va pas moins contre la miséricorde divine qui ne veut pas la mort du pécheur, mais sa vie, et qui lui continue jusqu'à la fin les grâces à l'aide desquelles il peut croire et se sauver.

La troisième solution est la seule qui réponde à la nature des choses, la seule qui soit digne de la bonté divine et de la miséricordieuse charité du Sauveur, la seule qui motive suffisamment les reproches répétés de Notre-Seigneur en les rattachant à l'idée générale de l'entretien. Que demandait-il aux Juifs? De croire en lui. En leur disant d'où leur vient ou d'où leur viendra la foi, il indique à ceux qui croient déjà à qui ils doivent faire remonter leur reconnaissance et il les engage implicitement à ne pas s'enorgueillir d'un don qui leur vient d'en haut ; à ceux qui ne croient pas encore, à qui ils doivent s'adresser pour obtenir la grâce de croire. Notre-Seigneur exige d'eux la fin, il est tout naturel qu'il leur suggère le moyen.

Mais comment doit-on comprendre que tous ceux que le Père attire viennent au Fils par la foi et que nul ne puisse venir s'il n'est attiré par le Père? S'ensuit-il que Dieu seul fasse à sa volonté, de chaque homme, un croyant ou un incrédule et que l'homme soit en cela sans responsabilité, sans faute aussi bien que sans mérite, parce que la foi ne dépend pas de lui?

Cette question soulève toutes les difficultés théologiques de la prédestination, du concours de Dieu et de la grâce suffisante ou efficace, de la liberté de l'homme et de sa coopération à l'action divine. Ne pouvant exposer tout au long la doctrine catholique sur tous ces points, contentons-nous de ce qui suffira pour l'intelligence du présent chapitre.

Tout bien surnaturel vient de Dieu. On ne peut, sans sa grâce, faire aucun acte bon dans l'ordre du salut. Personne donc ne croira jamais si, comme le dit Notre-Seigneur, cela ne lui a été donné par le Père, si le Père ne l'a attiré pour le faire venir au Fils (44, 66).

Le Père attirant l'homme, celui-ci conserve sa liberté qui, défaillante comme elle l'est, peut manquer à la grâce et repousser les avances de Dieu. Toutefois Dieu est si puissant, il peut si bien attempérer son concours aux dispositions de l'homme et aux circonstances ; bien plus, il peut si délicatement agir sur le cœur de l'homme lui-même que, sans rien lui enlever de sa liberté, il le fasse infailliblement et efficacement opérer le bien qu'il veut. Ceux que le Père veut ainsi attirer, il les donne au Fils, chargé de les racheter, de les instruire, de les sauver et de les ressusciter au dernier jour. Et le Fils, docile exécuteur des volontés de son Père, ne laisse perdre aucun de ceux que son Père lui a ainsi donnés (37-40). Tous viendront au Fils parce qu'ils auront entendu l'appel du Père et qu'ils y auront répondu : « Quiconque, dit Notre-Seigneur, a entendu la voix du Père et a appris, » c'est-à-dire, y a été docile, « vient à moi » (45). C'est donc au Père que doivent la foi tous ceux qui croient.

Mais ceux qui ne croient pas, qu'en est-il d'eux et de leur incrédulité? Remonte-t-elle à Dieu comme la foi de ceux qui croient? Et, comme les croyants n'ont en leur croyance aucun bien qui ne vienne originairement de Dieu, les incroyants

peuvent-ils rejeter sur Dieu le mal de leur incroyance et s'en déclarer eux-mêmes irresponsables?

L'un des sophismes les plus répandus consiste à raisonner du mal, qui ne peut venir que d'une défaillance de la créature, comme du bien, qui ne peut venir que de la bonté du Créateur. Tout le bien de l'acte de foi vient de Dieu ; mais tout le mal de l'incrédulité vient de l'homme.

Sans doute Dieu n'a pas appelé d'une manière efficace ceux qui, jusqu'à la fin, refusent de croire : car s'il les avait appelés de cette manière, ils auraient cru. Mais il ne faut pas penser qu'il ne les ait appelés de quelque manière, qu'il ne les ait invités, sollicités, pressés. Ainsi en était-il des juifs de Capharnaüm. Ils avaient eu sous les yeux les miracles de Notre-Seigneur, preuves évidentes de sa mission divine. Ils avaient entendu et entendaient ses enseignements bien capables d'éclairer leurs esprits. Nul doute que ces secours extérieurs ne fussent accompagnés d'une grâce intérieure correspondante. S'ils ne se rendent pas, c'est qu'ils ne le veulent pas, faisant ainsi abus de leur intelligence et de leur liberté aussi bien que des grâces de Dieu. Peuvent-ils se plaindre et rejeter sur Dieu une faute dont ils sont les seuls responsables?

Mais, dira-t-on, Dieu accorde à d'autres des grâces plus abondantes ou plus fortes qui les amènent à la foi : pourquoi Dieu ne leur fait-il à eux-mêmes un don semblable? Pourquoi, malgré leurs résistances, Dieu ne les ramène-t-il pas à lui ? Ce qu'il fait pour les uns, pourquoi ne le fait-il pas pour les autres? — Dieu est le maître de ses dons. Il exerce sa miséricorde à son gré. Il choisit ceux qu'il veut appeler efficacement à la foi : ils seront les meilleurs parce qu'il l'aura voulu. Les autres n'ont aucun droit de lui reprocher sa miséricorde envers ceux qu'il fait arriver à la foi, parce qu'en se montrant bon pour ceux-ci, il ne leur fait à eux-mêmes aucune injustice ; ni de se plaindre qu'il les ait délaissés, parce qu'il les a prévenus de beaucoup de grâces dont ils n'ont pas voulu et qu'ils ont librement rendu inutiles les dons qu'il leur avait faits et ceux qu'il leur préparait. Ce sont eux qui sont responsables de leur incrédulité : ils ne sont méchants que parce qu'ils l'ont voulu, et Dieu peut sans injustice les laisser dans leur incrédulité. Et encore, lors même qu'il ne leur accorde pas les grâces spéciales qui changeraient leurs dispositions, il ne les prive pas des secours ordinaires qui leur suffiraient pour venir à la foi s'ils ne refusaient de marcher.

Si donc ils ne croient pas, c'est sans doute parce que le Père ne leur en a pas accordé la grâce efficace ; mais s'ils n'ont pas eu cette grâce, c'est qu'ils ont auparavant résisté et qu'ils persistent dans leur résistance à Dieu. Ils sont donc coupables de ne pas croire.

Notre-Seigneur pouvait donc reprocher leur incrédulité à ceux de ses auditeurs qui lui refusaient leur foi, tout en leur disant qu'ils ne pouvaient croire que par une grâce toute spéciale accordée par son Père (66).

Beaucoup de ses disciples le quittèrent : il ne les retint pas. A quoi bon retenir avec soi des gens dont l'esprit est aliéné et hostile? Un de ces incroyants resta à la suite de Jésus : ce fut le traître.

Mais les autres apôtres, quand Notre-Seigneur leur eut demandé si eux aussi voulaient s'en aller, répondirent par la voix de Pierre : « A qui irons-nous? Vous avez les paroles de la vie éternelle. Et nous croyons et nous avons connu que vous êtes le Christ le Fils de Dieu ; *Et nos credidimus et cognovimus quia tu es Christus Filius Dei.* » (70).

Ce cri de saint Pierre est aussi celui de notre cœur. Oui, ô Jésus, caché sous les espèces eucharistiques, nous croyons sur votre parole et nous connaissons par une douce expérience que vous êtes vraiment le Christ, le Fils de Dieu, le Pain vivant descendu du ciel qui donne la vie au monde!

Q. — Un nouveau décret concernant la question des chanoines vient de paraitre.

1° Les chanoines de Lorette, en qualité de *familiers et commensaux du Pape*, sont-ils assimilés aux autres chanoines et compris dans le nouveau décret?

2° Lors même qu'ils le seraient, contre toute vraisemblance (à cause de leur titre de familiers, etc.), le neuveau décret annihile-t-il à leur égard les privilèges accordés spécialement par l'indult du 22 avril 1884. Pour qu'il soit dérogé à un privilège spécial, il est nécessaire, ce me semble, de faire mention de ce privilège dans l'acte qui y déroge.

Vous trouveriez aussi quelques renseignements à ce sujet dans Grimaldi (Les congrégations romaines). Le chapitre consacré aux chanoines de Lorette, p. 517, est très incomplet et renferme pas mal d'inexactitudes. L'auteur est cependant dans le vrai lorsqu'il affirme que le chanoine de Lorette peut porter *partout*, et sans autorisation de l'Ordinaire, le collaro violet, la croix pectorale attachée à un cordon noir et or (le décret est explicite sur ce point) et le rochet par dessous le surplis (le rochet, dit-il, étant considéré comme un vêtement civil).

R. — Ad 1. Les chanoines de Lorette sont compris dans le nouveau décret, malgré leur titre de familiers du pape. Il n'y a qu'à lire la conclusion de ce décret pour s'en convaincre. Inutile d'insister, parce que nous reviendrons bientôt sur ce sujet. Ajoutons toutefois que c'est l'avis des canonistes qui ont commenté le bref du 21 janvier 1894.

Ad 2. Jusqu'où les chanoines de Lorette sont-ils astreints par la règle du n° 3, qui défend de porter le costume en dehors du diocèse? L'indult du 22 avril 1884 est-il supprimé?

Les insignes et les décorations des chanoines de Lorette ont été l'objet de quatre indults, dont le dernier est daté du 22 avril 1884. Nous allons résumer ces indults et voir en quoi le bref du 22 avril y a dérogé.

1° En dehors du diocèse de Lorette, exception faite pour Rome, la curie romaine et le lieu où se

tient un concile œcuménique, ils peuvent porter le chapeau orné de cordons, avec glands de couleur violette, les bas et le collet ou *collarino* de même couleur, en vertu de l'indult de 1884.

2o Dans le diocèse de Lorette, en plus de ce qui précède, ils peuvent porter leur croix ou médaille, suspendue à un cordon noir, et se servir du bougeoir et du livre du canon.

3o Dans la ville de Lorette et la basilique, ils peuvent en outre porter la soutane violette avec liserés, boutons et parements violets ou rouges, ainsi que la *mantelletta* de même couleur pour les cérémonies où elle est employée.

Tous ces insignes, les canonistes en conviennent, appartiennent aussi bien aux chanoines honoraires qu'aux chanoines titulaires, mais avec les restrictions de lieu que nous venons d'indiquer.

Le bref du 21 janvier 1894 n'a dérogé en rien aux concessions relatives à la ville et au diocèse de Lorette : il les confirme, au contraire, en déclarant que les chanoines honoraires pourront jouir des privilèges des chanoines titulaires dans le diocèse où ils sont nommés, comme en jouissent les titulaires eux-mêmes.

La difficulté repose donc dans le port des insignes en dehors du diocèse de Lorette. L'autorisation accordée par Léon XIII, le 22 avril 1884, subsiste-t-elle encore aujourd'hui ?

a) Oui, répond notre correspondant ; en effet, pour qu'il soit dérogé à un privilège spécial, il est nécessaire de faire mention de ce privilège dans l'acte qui y déroge. Or, sous-entend-il, dans le décret de 1894, il n'est pas fait mention du privilège accordé en 1884 ; donc...

La majeure est vraie, au point de vue canonique ; mais la mineure est fausse, parce que le décret de 1894 contient des clauses dérogatoires suffisantes pour annuler tous les privilèges spéciaux.

La clause générale *non obstantibus quibuscumque privilegiis* ne suffit pas, nous en convenons, pour révoquer certains privilèges ; mais il n'en est pas de même d'une clause ainsi formulée : *Non obstantibus privilegiis quibuscumque, sub quacumque verborum forma conceptis*, ou de celle-ci : *Etiam si eorum mentio ad verbum fieri deberet*. Tel est l'enseignement de Reiffenstuel [1].

Or le bref du 21 janvier 1894 parle de « quibusvis *specialibus* vel *generalibus* apostolicis constitutionibus ac *privilegiis, gratiis et indultis, etiam confirmatione apostolica vel quavis alia firmitate* roboratis, et litteris apostolicis sub quibuscumque tenoribus ac formis et *cum quibusvis clausulis* et decretis *quibusvis capitulis*, collegiis ac etiam peculiaribus personis, quacumque ecclesiastica dignitate pollentibus, *quocumque tempore etiam per nos* concessis, nec non quibusvis consuetudinibus, etiam immemorabilibus, » et il y déroge, *latissime et plenissime, ac specialiter et expresse de apostolicæ potestatis plenitudine*.

On ne peut pas employer des expressions plus fortes pour indiquer que le souverain Pontife entend abolir tout privilège et toute coutume contraires aux prescriptions de ce nouveau décret. C'est sur ces clauses dérogatoires que d'aucuns s'appuient pour déclarer que l'indult du 22 avril 1884, en faveur des chanoines de Lorette, est complètement rapporté et qu'ils n'ont plus aujourd'hui aucun droit pour porter, en dehors du diocèse de Lorette, le cordon et les glands violets au chapeau, ainsi que les bas et le *collarino* violets.

b) Il est cependant des canonistes qui maintiennent ce droit aux chanoines honoraires de Lorette, mais pour un autre motif. Ils distinguent entre les *insignes*, qui désignent les ornements autorisés dans les cérémonies religieuses, et les *décorations*, qui concernent la vie civile. Le décret de 1894 parle des *insignes*, et non des *décorations* : celles-ci seraient donc permises, mais non celles-là.

On peut opposer à cette interprétation une expression du décret précité. Il ne parle pas seulement des *insignes*, mais aussi des *privilèges* d'une manière générale. Or les *décorations* accordées pour la vie civile sont bien des *privilèges*, et elles se trouveraient comprises dans la révocation générale.

Comme on le voit, la question de principe n'est pas des plus claires, puisqu'elle a donné lieu à des interprétations contradictoires. Toutefois, jusqu'à ce qu'une solution soit donnée par l'autorité compétente, les chanoines de Lorette pourront, en conscience, suivre l'opinion favorable à leurs privilèges.

Ajoutons que les auteurs n'étaient pas d'accord non plus sur l'étendue de ces privilèges, même avant le décret du 21 janvier 1894.

Mgr Grimaldi pensait que les chanoines honoraires de Lorette pouvaient, avec l'autorisation de l'Ordinaire du lieu, en dehors du diocèse de Lorette, faire usage : 1o de la croix attachée à un cordon noir et or, 2o du *collaro* violet, 3o du chapeau violet avec trois glands de chaque côté, 4o du rochet par dessous le surplis, excepté dans l'administration des sacrements. D'autres ajoutent 5o les bas violets.

Le P. Mancini, directeur des *Ephemerides liturgicæ*, repousse l'usage de la croix, même pour la vie civile, ne permet pas les bas ni le *collaro* violets dans les cérémonies religieuses, et il réfute le *Canoniste*, qui avait pris parti pour Mgr Grimaldi [1].

Pour terminer, nous donnons, à titre de document, l'extrait suivant d'une lettre d'un de nos abonnés qui s'est mis en rapport avec Mgr Grimaldi et qui résume ainsi plusieurs lettres reçues du sa-

[1] Reiffenstuel, *Jus canonicum*, lib. v, tit. xxxiii, n. 123.

[1] *Canoniste*, 1893, p. 686, et 1894, p. 311. — *Ephemerides*, 1893, septembre, et 1894, février.

vant canoniste. C'est le complément de ce que nous avons dit.

Mgr Grimaldi affirme :

1° Que l'évêque d'un diocèse de France, par exemple, a parfaitement le droit d'autoriser un chanoine d'Italie à porter dans son diocèse de France les insignes de son costume d'Italie ; mais

2° Cette autorisation est nécessaire tant pour le costume de ville que pour celui de chœur ;

3° Les chanoines d'Aquin ont, comme ceux de Lorette, le droit au titre de Monseigneur, et à surmonter leurs armes du chapeau à trois glands de chaque côté.

Notre rôle est terminé. Après avoir rapporté les diverses opinions, nous avons indiqué la conclusion pratique, sans prendre parti ni pour les uns ni pour les autres. Nous attendons une solution officielle des difficultés qui sera certainement demandée par le chapitre de Lorette ou l'un des nombreux chanoines honoraires qu'il compte dans l'Eglise entière.

Q. — Je lis dans la théologie ces mots : *Requiritur etiam ex sententia tutiori ut confessio fiat ex influxu contritionis.* Mais alors les gens qui se confessent sans avoir excité en eux la contrition, et en qui le confesseur fait naître la contrition avant de leur donner l'absolution, ont donc fait une confession nulle ?

Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — Nous pensons que vous tirez une conséquence qui n'est pas dans les prémisses. De ce qu'il est plus sûr que la confession sacramentelle soit précédée et procède de la contrition, il ne s'en suit pas qu'elle sera nulle, si l'acte de contrition est formé seulement après l'accusation des péchés et avant l'absolution.

Il y a, en effet, une opinion qui veut que l'acte de contrition précède non seulement l'absolution, mais encore la confession. Pourquoi ? Parce que la confession doit être rendue douloureuse par la contrition, et la contrition rendue sensible par la confession. Autrement, ni la confession, ni la contrition ne serait matière suffisante au sacrement : la confession serait une simple narration, et la contrition, n'étant pas sensible, ne pourrait être partie du sacrement, qui est essentiellement un signe sensible.

Il est évident que cette opinion est la plus sûre. Le pénitent déjà contrit et déterminé par sa contrition à l'accusation de ses fautes, est assuré d'apporter au sacrement de pénitence la disposition requise. Il n'a plus à craindre le défaut de contrition et de ferme propos. Et sa bonne disposition renferme, avec la satisfaction ou la volonté de satisfaire à Dieu, celle de faire une confession intègre au moins formellement.

Mais l'opinion plus commune soutient qu'il n'est pas nécessaire que la confession soit précédée et procède de l'acte de contrition : qu'il suffit que la confession soit faite *in ordine ad absolutionem*, et qu'ensuite l'acte de contrition soit produit et rapporté à la confession, qu'il informe suffisamment de cette manière. Ce sentiment s'appuie sur la pratique constante et universelle des confesseurs, qui excitent les pénitents à la contrition après l'accusation des péchés : pratique qui est fondée elle-même sur la recommandation expresse du Rituel romain : « audita confessione, (confessarius) ad dolorem efficacibus verbis adducere conabitur. »

Les raisons de la première opinion sont faciles à écarter. En effet, la confession étant informée par l'acte subséquent de contrition, qui s'étend à tous les péchés accusés, est par là même douloureuse et sacramentelle ; et même, elle l'est déjà suffisamment par cela seul qu'elle est ordonnée à l'absolution, et comme telle elle renferme déjà implicitement la contrition. De plus, si la contrition n'est pas rendue sensible par la confession qu'elle déterminerait et informerait, elle sera rendue sensible de plusieurs autres manières, par l'acte extérieur de contrition, par l'acceptation de la pénitence sacramentelle, et tous les actes extérieurs du pénitent, qui tendent à manifester son repentir. Donc on aurait tort de soutenir que la confession qui ne serait pas précédée et ne procèderait pas explicitement de la contrition serait nulle et ne pourrait devenir matière apte du sacrement.

Cette opinion n'est pas fondée et elle laisse à l'opinion opposée, communément admise et pratiquée, une certitude suffisante, même *in materia sacramentorum.*

Cependant, pour être sacramentelle, il faut que la confession soit faite *in ordine ad absolutionem ;* autrement ce serait une simple narration. De plus, il faut que la contrition s'étende à tous les péchés mortels accusés, et qu'ainsi elle informe la confession : ce qui se fait soit en répétant la confession d'une manière générale, v. g. je m'accuse et me repens de tous ces péchés, ou en s'humiliant devant le confesseur et en demandant l'absolution de tous ses péchés.

En pratique, il est toujours utile et plus sûr, et il faut recommander aux fidèles de s'exciter à la contrition avant la confession et d'en renouveler l'acte immédiatement avant de se confesser.

Q. — Je viens, comme un de vos premiers abonnés à notre excellent *Ami*, réclamer vos lumières sur la solution d'un cas de conscience. Il s'agit d'une discussion relativement à l'absolution du complice *in peccato turpi.* Le cas avait été posé ainsi : *An sacerdos absolvere possit complicem ab aliis peccatis sibi extraneis propter necessitatem pœnitentis, secluso mortis periculo, vel ob scandalum vitandum.* Les uns ont affirmé qu'il le pouvait, n'ayant perdu la juridiction que pour le péché de complicité, *quoad peccatum cujus fuit particeps ;* qu'il le pouvait de la même manière qu'un inférieur peut absoudre des censures avec excommunication lorsqu'il y a nécessité, ou grave inconvénient ; qu'alors l'Eglise, comme une bonne mère, supplée à la juridiction. Mais le confesseur complice devra avertir son pénitent de s'adresser à un autre pour être absout directement de ce péché et, à l'avenir, de ne plus s'adresser à lui complice.

Les autres, c'est le plus grand nombre, ont nié ce

pouvoir, disant qu'il avait perdu par sa faute grave toute autorité et toute juridiction sur ce pénitent, aussi bien pour l'absoudre des péchés étrangers que du péché de complicité, avant qu'il se fût confessé à un autre prêtre. *Quid de hac controversia? Et quid agendum esset, absolutione data?*

R. — Ad solutionem difficultatis, revocandum esse videtur responsum S. Pœnitentiariæ die 16 mai 1877 datum, nempe : « Privationem jurisdictionis absolvendi complicem in materia turpi, et adnexam excommunicationem, quatenus confessarius illum absolverit, *esse in ordine ad ipsum peccatum turpe*, in quo idem confessarius complex fuit. »

Unde privatio jurisdictionis in confessario complice, extenditur *directe* ad solum complicitatis peccatum, et *indirecte* tantum ad alia peccata quæ commisit persona complex, quatenus ista sine illo remitti nequeant.

Certum est confessarium valide absolvere complicem in necessitate extrema, nec incurrere censuram, dummodo se non injecerit in hanc necessitatem, imo nihil omiserit ut alius sacerdos advocari potuerit.

Extra vero extremam necessitatem aut articulum vel periculum mortis, potestne confessarius aliquando valide et licite et sine censura absolvere ?

1° Nunquam potest absolvere directe, et ideo subsistit in pœnitente onus declarandi complicitatis peccatum alii confessario.

2° Deficiente causa necessitatis aut ratione sufficienti, neque licite neque valide absolvit, et incurrit censuram. Ratio, quia hoc præcisè prohibetur; et absolutio valere nequit, neque ut directe attingens peccatum complicitatis, in quod nullum jus habet confessarius, neque ut attingens directe alia, et indirecte istud, quia absolutio indirecta ex mente Ecclesiæ et sensu communi valere non censetur nisi ob causam proportionatam, quæ in casu non est. Nec deesse videtur *temerarius ausus*, de quo Bulla, si confessarius advertenter et scienter ita absolvat : unde non vitat excommunicationem. Sed,

3° Si sit aliqua causa necessitatis, v. g., vitandi gravem infamiam vel scandalum, aut aliud grave inconveniens, quid tenendum? Multi affirmant absolutionem posse dari *indirecte*. De quo audiatur Cl. Marc, sententias auctorum referens :

Ad hanc quæstionem : « An vitet excommunicationem, qui, urgente confessionis præcepto, complicem, absque gravis infamiæ vel scandali periculo alteri confiteri non valentem, INDIRECTE tantum absolvit? »

Resp. Negant nonnulli ; affirmant vero Salmanticenses, et hæc sententia (si sciat vel moneatur pœnitens se debere postea adire alium confessarium) videtur probabilior tutaque in praxi, ex eo quod in hoc casu non est *temerarius ausus* quem constitutio Benedicti XIV requirit. Videtur etiam conformior Rescripto S. Pœnitentiariæ mox relato.

Q. — Je viens vous prier de vouloir bien me donner quelques éclaircissements sur un cas qui va se présenter dans ma paroisse.

Une famille a demandé pour un mariage un archevêque qui a répondu par une acceptation, disant qu'il ne céderait à personne l'honneur de bénir les futurs époux. Assurément je ne songe point à y faire opposition, mais je serais bien aise, quand même, d'être fixé sur la question de droit et sur les prérogatives dont jouit un archevêque, au point de vue de la réception *extra et intra ecclesiam,* quand il n'est pas dans son diocèse.

1° L'archevêque pourrait-il (il n'est pas dans son diocèse), sans le consentement formel ou du moins tacite du curé, procéder à ce mariage dans ma paroisse? Je suis persuadé que la famille croit pouvoir se passer de ma permission, surtout après la lettre qu'a écrite l'archevêque et dans laquelle il s'exprime *tanquam auctoritatem habens,* comme s'il était l'Ordinaire du lieu. Ne serait-il pas bon que la famille connût mon droit?

2° Comment faudra-t-il rédiger l'acte de mariage? Faudra-t-il, suivant la formule consacrée, mettre ceci : Je soussigné, archevêque de... délégué par M. le curé de..., etc.?

3° L'archevêque n'étant pas dans son diocèse, suis-je tenu, non seulement de faire décorer l'église, mais encore de faire construire au dehors des arcs-de-triomphe, de faire tresser guirlandes et couronnes, de faire planter des pins? Si je n'y suis pas tenu, est-ce du moins convenable?

4° Dans l'église, dois-je faire élever un trône du côté de l'évangile? Il serait plus facile à placer du côté de l'épître.

R. — Ad I. L'archevêque d'un diocèse étranger ne peut pas assister validement à un mariage sans la permission, au moins tacite, du curé ou de l'évêque du diocèse, à moins qu'il ne s'agisse du métropolitain et qu'il fasse actuellement la visite canonique du diocèse.

a) Le métropolitain n'a aucun pouvoir pour assister à un mariage dans le diocèse d'un de ses suffragants, en dehors de la visite canonique; cela ressort de la nature même des pouvoirs du métropolitain, qui ne peut absolument rien dans un diocèse étranger quand il n'en fait pas la visite canonique.

b) *Au moment de la visite canonique,* le métropolitain peut assister validement et licitement à un mariage sans aucune permission. C'est en effet un principe de droit que pendant la visite d'un diocèse suffragant, l'archevêque a les mêmes pouvoirs que l'évêque du diocèse lui-même[1].

Le P. Lehmkuhl, après avoir rappelé cette règle, ajoute qu'elle n'est pas admise en Allemagne : « ...Archiepiscopus tempore actualis visitationis in diœcesi etiam suorum suffraganeorum ; id vero in Germania *non valere :* vide apud Bangen, *de Matrim.*, III, p. 15[2]. »

c) Un archevêque ne peut visiter le diocèse de ses suffragants et jouir des droits attachés à cette visite que s'il en a obtenu la permission du concile provincial : « Visitare diœceses suorum comprovincialium metropolitani non possunt, nisi ipsi plene visitaverint propriam diœcesim et causa

[1] Conc. Trid., *Sess. XXIV, cap.* IV, *de Reform.;* — *Cap. 1, de Censibus, in 6°.*
[2] Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. II, n. 776.

visitationis cognita fuerit et probata in concilio provinciali [1]. »

d) L'archevêque, dans le cas que nous examinons, a donc besoin d'une délégation pour la validité du mariage. Cette délégation peut lui être octroyée directement par l'évêque diocésain, ou par le curé de la paroisse ; mais dans l'un et l'autre cas, il faut, pour qu'il assiste validement, que la délégation lui soit manifestée, pour qu'il puisse l'accepter. Les canonistes enseignent, en effet, que la délégation accordée à son insu à un prêtre sur la demande d'une tierce personne, ne suffirait pas à la validité du mariage.

e) C'est donc un devoir pour le curé de prévenir la famille et l'archevêque, en offrant la délégation exigée par le concile de Trente, afin de pourvoir à la validité du mariage.

Il peut aussi garder le silence, mais se trouver à côté de l'archevêque, quand celui-ci demandera le consentement aux jeunes époux. L'Eglise *exige* du curé ou de son délégué qu'ils soient témoins du consentement donné, mais non qu'ils bénissent le mariage et prononcent les interrogations.

Nous préférons le premier mode au second, parce que les positions sont plus nettes.

Ad II. Il faudra relater dans l'acte de mariage ce qui a été fait. C'est donc au nom de l'archevêque que l'acte sera dressé avec mention de la délégation, s'il y a eu délégation. Dans le cas contraire, l'acte sera rédigé au nom du curé de la paroisse.

Ad III et IV. S'il s'agit d'un archevêque en dehors de sa province, il n'a droit qu'à la première place dans l'église pendant les offices divins. Il lui est interdit d'officier pontificalement sans la permission de l'évêque diocésain.

S'il s'agit de l'archevêque de la province, les droits sont plus nombreux.

1º Aucune loi n'oblige d'aller à sa rencontre, d'orner les rues, de dresser des arcs-de-triomphe, etc. Le *Cérémonial des Evêques*, en effet, ne l'exige même pas pour l'évêque diocésain lorsqu'il visite les paroisses du diocèse ; il se contente d'y exhorter : *conveniens erit*. Il n'est pas non plus défendu de faire une démonstration. Faut-il la faire ? Cela dépend des circonstances. En tous cas, il serait prudent en pratique de prendre l'avis de l'évêque diocésain.

2º Dans toute sa province l'archevêque a le droit de faire porter sa croix devant lui [2].

3º Il peut donner la bénédiction privée et la bénédiction solennelle [3], *etiam extra visitationis actum*.

4º Il a droit à un trône de même condition que celui de l'évêque, c'est-à-dire avec trois degrés, un fauteuil et un baldaquin [4]. Dans l'église où se trouve l'évêque diocésain, le trône de l'archevêque est toujours placé du côté de l'épître. On ne lui fait donc aucune injure en le lui plaçant encore de ce côté en l'absence de l'évêque.

5º Le métropolitain peut chanter une messe pontificale dans toutes les églises de sa province, même *in locis exemptis*, sans aucune autorisation [1].

Q. — J'ai l'honneur de vous supplier très humblement, au nom du Supérieur des Pères du T.-S. Sacrement qui m'adresse à vous, de vouloir bien me donner des éclaircissements sur certains doutes qui, depuis longtemps, me causent une grande anxiété d'esprit et de conscience.

Comme vous le savez fort bien, vous dirai-je avec un évêque, en France, l'horrible crime d'Onan se répand de plus en plus et jette des racines toujours plus profondes, à tel point qu'il n'y a plus de région qui en soit préservée et que ceux qui s'occupent des questions sociales se plaignent publiquement de ce mal désastreux. Presque partout on voit devenir les familles plus rares parce que les mariages sont volontairement inféconds. Les choses en sont arrivées à ce point qu'aujourd'hui, par un calcul criminel, un très grand nombre ne veulent point ou presque point d'enfants.

Ils vont même jusqu'à se prévaloir de leur conduite et à jeter le discrédit sur les familles nombreuses.

Les pasteurs des âmes sont émus par les maux que cet usage pervers du mariage entraîne pour la famille et la société ; mais ils sont beaucoup plus émus et en même temps souverainement attristés par la très grave offense à Dieu et par le très imminent péril des âmes. Et leur douleur augmente encore de ce que tous les confesseurs et tous les prédicateurs n'agissent pas de la même manière pour guérir cette plaie.

Il y a malheureusement quasi partout « la conspiration du silence. »

Je suis un de ceux qui pensent — si c'est à tort je suis prêt à faire le sacrifice de cette opinion — que si le mariage véritable avec ses trois biens inséparables, l'unité, la perpétuité et la fécondité, est quasi partout remplacé par toutes ces associations de plaisirs, toutes ces unions onanistes ou malthusiennes trop souvent faussement décorées du nom de mariage, c'est parce que les masses ne sont plus catholiques, que la vieille foi de nos pères y a perdu son empire.

Pour remédier au mal en question, il faut donc faire des chrétiens.

J'y travaille, ici, depuis 6 ans. L'année dernière, en constatant que les naissances sont de plus en plus inférieures aux décès, j'ai enfin crié publiquement contre le loup qui dévaste mon troupeau.

Tout le monde a été surpris, mais pas trop. Quelques-uns des coupables ont paru scandalisés ; la grande majorité a dit : M. le curé a raison.

Cette année, j'ai encore fait le compte des naissances et des décès ; il y a progrès. Je l'ai annoncé à mes paroissiens et j'ai félicité tous ceux qui ont fait leur devoir. J'ai saisi cette occasion pour leur rappeler sérieusement ce même devoir. Et cette fois personne n'a été scandalisé. Désormais je pourrai parler de ce devoir comme des autres, quand le moment en sera opportun.

A noter encore un coup qu'avant d'en arriver là, j'ai travaillé pendant six ans à former mes paroissiens à la vie chrétienne, que chaque fois que l'occasion s'est présentée soit dans mes visites, soit au confessionnal, soit aux mariages, j'ai dit ce que je croyais devoir dire concernant le crime en question.

Maintenant je désirerais tirer de cet enseignement, aujourd'hui accepté, tout le fruit possible.

Or c'est, à mon humble avis, fort difficile.

Veuillez donc me permettre de vous poser quelques questions. Vous avez pour vous, Monsieur le Directeur,

[1] Bargilliat, *Prælectiones juris canonici*, t. I, n. 528.
[2] *Cérémonial des évêques*, liv. I, ch. IV, n. 1.
[3] Ferraris, *Archiepiscopus*, art. I, n. 47.
[4] *Cérémonial*, liv. I, ch. XIII, n. 9.

[1] Ferraris, *Archiepiscopus*, art. I, n. 50.

la science et l'expérience : vos réponses deviendront pour moi soit un encouragement soit une ligne de conduite très sûre.

I. *De onanismi naturâ et gravitate.* 1° In quo sita sit tota onanismi deordinatio ? An in viri malitiâ aut in verâ et propriè dictâ mollitie seu in pollutione extra usum licitum matrimonii ? An duplex in onanismo sit mollities : mulieris scilicet ac viri ? Si *affirmative,* an mollitie istâ duplici deordinatio onanismi *in suâ specie* constituatur ? Si adhuc affirmative,

2° An onanismus sit actus intrinsecè malus ex parte uxoris ut ex parte viri ? An in onanismo sint quatuor mortalia peccata contra naturam ; duo ex parte uxoris et duo ex parte viri. Vir seipsum atque mulierem pollueret ; mulier permitteret se a viro pollui et procuraret quantum in se foret pollutionem viri ?

3° An crimen majus sit onanismus quam fornicatio, adulterium, incestus, defloratio virginis, atque post homicidium immediate locandum ? An in moralibus duo crimina tantum sint majora : sodomia et bestialitas ? An onanismus, utpotè crimen *ex industriâ,* luxuriæ peccatorum sit maxime voluntarium gravissimumque ? An onanismus cum uxore majus crimen sit quam cum meretrice ?

II. *Consectaria practica.* 1° An uxor possit in onanismo cooperare ? Si *negative,* an possit se permissivè habere et, in hoc casu, an causa gravior requiratur quam ad coitum permittendum viro adultero vim facienti ?

An causa se permissive habendi sumenda sit ex parte viri vel ex parte uxoris ?

An timor ne maritus incontinens solitariè fiat, aut adulterus, aut blasphemus contra religionem personasque religioni deditas, aut quærulosus, aut infensus contra uxorem, aut cupidus divortium obtinendi, etc., etc., sit uxori ratio sufficiens permittendi ?

Quid sentiendum sit de timore ne ipsa uxor incontinens solitariè fiat quoad petitionem debiti a viro onanista ?

2° An in bonâ fide versari possint conjuges onanistæ ? An pœnitentes interrogandi sunt de onanismo ? Si *affirmative,* an, quando culpabiles inveniuntur, monendi sint de gravitate onanismi ? Quomodo interrogandi sint et monendi ?

Quando moraliter certum esse videtur pœnitentem in bonâ fide versari et monitionem fore infructuosam, an ab interrogando et a monendo sit abstinendum ?

3° Quomodo se gerere debeat confessarius aut parochus cum sponsis aut conjugibus novis immediatè post confessionem ad sacramentum matrimonii dignè recipiendum factam aut matrimonii celebrationem, quoad onanismum ?

Quomodo se gerere debeat concionator, sive sit parochus sive sit missionnarius, quoad onanismum ?

Quid sentiendum sit de parocho docente catechismi Bossuetii instructionem in sacramento matrimonii pueros et puellos ad primam communionem se præparantes ?

En terminant, il faut vous dire, Monsieur le Directeur, que dans certaines paroisses du diocèse, où peut-être plus que partout ailleurs l'onanisme exerce ses ravages, des missionnaires ont interrogé les pénitents (sans leur avoir au préalable prêché sur le sujet qui nous occupe) à peu près en ce sens : Combien avez-vous d'enfants ? Ne pourriez-vous pas en avoir davantage ? N'auriez-vous pas usé et n'useriez-vous pas du mariage, évitant d'avoir des enfants ? Puis ils les ont instruits de leur devoir et de la gravité de l'onanisme. Or les pénitents, qui n'avaient jamais entendu un prêtre parler ainsi, ont été scandalisés. Ils ont crié contre les missionnaires, et les hommes surtout se sont éloignés des sacrements. Nul a été le fruit de la mission, et les curés se demandent si une nouvelle mission est possible dans leurs paroisses.

Avant de poser de telles interrogations, ne faudrait-il pas y préparer de longue main les fidèles auxquels depuis longtemps, hélas, on ne souffle mot à cet égard. Ne serait-ce pas le devoir du curé ? Beaucoup sont tellement ignorants qu'ils se figurent que quand ils sont mariés tout leur est permis et qu'à ce point de vue leur conduite ne regarde en rien le confesseur et le prédicateur.

R. — Nous regrettons de ne pouvoir satisfaire pleinement notre correspondant, dont nous avons tenu néanmoins à insérer la lettre pour l'instruction et l'édification de nos abonnés. Son zèle à instruire ses paroissiens, à les former à la vie chrétienne et à corriger les abus et les désordres condamnés par la loi chrétienne, est digne d'éloge. En particulier, il est juste qu'il se félicite, et nous ne faisons aucune difficulté de le féliciter nous-même d'avoir empêché ou diminué quant au nombre les péchés commis dans l'usage du mariage. Il est bien évident, et personne ne l'ignore, qu'il y a là un vice général, et pour ainsi dire capital, qu'il faut combattre par tous les moyens que la prudence permet d'employer.

Le résultat obtenu par notre correspondant a été bon. Cela donne à penser que les moyens qu'il a employés n'ont pas été mauvais. En cette matière si délicate, il est assez difficile de juger de la bonté absolue d'un moyen. Ici telle manière d'agir, de parler, d'instruire, n'irait peut-être pas au but, tandis qu'ailleurs elle est couronnée de succès. C'est donc à la prudence à peser toutes choses et à déterminer les moyens à prendre.

Pour répondre aux questions qui nous sont posées, *de Onanismo,* il nous faudrait donner ici un traité complet, ce que nous ne pouvons pas faire, d'abord parce qu'il y faudrait un petit volume et que la place ferait défaut, mais surtout parce que cette matière ne demande pas à être traitée *in extenso* dans une revue, l'ayant été, et fort bien, dans des ouvrages spéciaux. Nous engageons donc à consulter les auteurs qui ont écrit sur ce sujet, notamment Scavini, Gury, Bouvier, Bonal, Craisson, Nardi *(De onanismo conjugali,* Toulouse, chez Privat, 45), ce dernier surtout, etc.

LITURGIE

Q. — Chaque année saint Bruno (6 octob.) se rencontre avec l'octave de notre saint Patron, dédicace de saint Michel. Perpétuellement empêchée, à cause de cette occurrence, la fête de saint Bruno a été fixée, par notre archevêque, au lendemain de l'octave de saint Michel (7 nov.).

D'après les nouvelles rubriques :

1° Ne faudrait-il pas simplifier la fête de saint Bruno, au lieu de la renvoyer au lendemain ?

2° S'il faut ne pas la simplifier au jour de son incidence, mais la célébrer le 7 octobre, jour auquel elle est perpétuellement renvoyée, comment faut-il faire quand le 7 octobre, comme cette année, se trouve être le 1er dimanche d'octobre, fête du saint Rosaire, 2e classe ? Faut-il simplifier la fête de saint Bruno renvoyée à ce jour, ou bien la renvoyer au premier jour libre et la célébrer exceptionnellement en entier, chaque année que